29e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 47 — 21 NOVEMBRE 1907

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS
D'UN VIEUX MORALISTE

§ XLII. — Polémique moderniste

LES SCIENCES, LA SCIENCE, LA FOI

L'article précédent sur le *Modernisme* était imprimé quand a paru l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*. Nous l'avons accueillie à l'*Ami* avec une joie que nos fidèles lecteurs auront tous partagée. C'est lumineux, c'est complet, et c'est énergique. Le mal était profond ; il y fallait ce remède où l'adresse incomparablement délicate et subtile du scalpel le dispute au sang-froid imperturbable avec lequel le fer rouge est plongé jusqu'aux racines de la plaie. Certains malades seront tentés de se plaindre de la vigueur du procédé ; ils auront tort et, pour peu qu'ils y veuillent sagement réfléchir, comprendront vite que la médecine a de ces exigences, quand il faut, malgré eux, guérir ceux qui sont atteints et surtout... préserver les autres.

Roma locuta est ! Est-ce à dire que la cause est entendue, classée désormais, et finie toute controverse ? Non, et tel n'est point assurément l'effet que Pie X a pu espérer de son intervention. Même quand elle condamne l'erreur et exige impérieusement l'obéissance loyale, interne, qui est due à son magistère, l'Eglise, qui n'est pas l'éteignoir d'esprits que prétendent ses pires ennemis, laisse la voie libéralement ouverte aux discussions légitimes. Rien même n'est plus dans ses vœux que de voir intellectuellement justifiées ses décisions en même temps que réfutées, le plus « critiquement » du monde, les aberrations de pensée qu'elle proscrit.

Si donc la première obligation de tout catholique soucieux de sa foi et de l'honnêteté de sa conscience doit être une soumission sincère, sans restrictions ni réserves, aux précisions dogmatiques et disciplinaires formulées dans l'Encyclique *Pascendi,* son second devoir est d'entrer de toute son intelligence dans la pensée de l'Eglise, puis d'y faire entrer, par le ministère de son enseignement, ceux qui l'entourent, dans la mesure où ils peuvent subir le contrecoup bienfaisant de son influence intellectuelle et de ses exemples. Nous dirions volontiers, si le mot n'était quelque peu impropre, qu'après avoir obéi en bon catholique à la parole du Pape, c'est faire œuvre de tout point excellente que de travailler de son mieux à la « justifier » en rendant plus facile l'adhésion docile du cœur par une préparation convenable des jugements de l'esprit.

La thèse antimoderniste ne va pas sans quelques objections plus spécieuses que solides, dignes néanmoins d'être résolues. Ceci était vrai avant l'Encyclique, et reste vrai encore après, plus vrai même peut-être, en ce sens que le document pontifical a singulièrement élargi le cadre de la question et fourni par conséquent matière à plus amples explications complémentaires.

Aussi ne trouvons-nous point que la publication de l'Encyclique soit pour nous une raison de supprimer la suite que nous nous proposions de donner à notre première étude, sous forme de « réponse aux objections. » Bien au contraire. L'heure est venue plus propice que jamais, de parler, de clamer la vérité, menacée naguère de pâtir grandement sous l'invasion de l'erreur. Il est des silences qui sont des trahisons. Ne laissons jamais ces armes-là aux mains de nos adversaires. Le Saint-Siège nous donne l'exemple, imitons-le.

Très simplement, pour la clarté de la discussion, nous suivrons le procédé classique, aussi dépouillé que possible des artifices oratoires, toujours sujets à équivoque. D'abord la formule de l'objection, et ensuite la réponse.

1re objection. (Les sciences, la science et la foi)

La science a fait depuis deux siècles des progrès considérables. Elle en fait de nouveaux tous les

jours, et rien ne nous autorise à assigner une limite aux précieuses découvertes que nous réserve l'étude de la nature, à mesure qu'on la scrutera davantage et plus librement, sans être gêné par aucune entrave d'autorité extrinsèque, religieuse ou autre. On a trop mêlé la science à la foi jadis, au grand dommage de l'une et de l'autre. L'heure est venue d'accepter franchement la séparation, que toutes les irrésistibles tendances de l'esprit moderne rendent d'ailleurs absolument inévitable. L'Eglise aurait tort de s'acharner à une union impossible, contradictoire même, entre deux ordres d'opérations psychologiques qui sont radicalement disparates et qui ne peuvent se rencontrer sur aucun terrain commun : la science aux savants, la foi aux croyants. Rien n'empêche que le savant soit aussi un croyant, à la condition, bien entendu, d'épurer sa foi de tout mélange d'apport scientifique qui pourrait l'exposer à entrer en contact, et par là-même en conflit possible, avec les données intangibles de sa science.

Résumé : Il n'y a et ne doit rien y avoir de commun entre la science et la foi. Donc le « modernisme » a raison de poursuivre la séparation des deux domaines ; il a raison de simplifier, en le restreignant, l'objet de la foi, de le refouler sur le terrain subjectif du sentiment et de l'action pour laisser, dans la sphère intellectuelle, le champ libre aux spéculations objectives de la science.

Réponse. — « *Il n'y a rien de commun entre la science et la foi.* » — Ceci est absolument faux, et il est grand temps de montrer à nos contemporains intelligents l'énormité d'une erreur pareille qu'ils sont trop disposés à tenir, sans preuve ni réflexion, pour une sorte de principe on ne peut plus évident.

Une bonne fois pour toutes, disséquons l'équivoque fameuse, le sempiternel sophisme !

C'est la *même* intelligence qui *croit* et qui *sait*, puisque toute connaissance de vérité est œuvre d'intelligence, comme toute action libre est œuvre de volonté, et que l'acte de foi, non moins que l'acte de science, est une opération de *connaissance*.

Faisons, pour un instant, abstraction des « moyens » et des « objets » de ces deux genres de perception spirituelle. Est-il contestable qu'ils procèdent l'un et l'autre d'une même source vitale, de la même faculté de connaître qu'on appelle l'intelligence ou l'esprit ? Personne assurément ne peut nier cela, ni même y trouver matière à l'ombre d'un doute. Voilà déjà précisé un point *commun* à la science et à la foi, c'est-à-dire la faculté, le *sujet* d'exercice d'où émanent les opérations vitales de l'une et de l'autre. Et cette identité psychologique d'origine est de grosse importance ; car, quelques divergences qu'on imagine entre les moyens et les objets de chacune de ces connaissances, il est à priori contradictoire qu'elles aillent jusqu'à une dualité radicale d'opposition et de conflit. Il est impossible que quelque chose de l'unité de la source ne se trouve pas dans toutes ses dérivations, impossible que l'identité de cause efficiente n'imprime pas sa caractéristique correspondante d'unité à tous ses effets.

Nos modernes se trompent donc doublement : tantôt 1° en attribuant l'acte de croyance à je ne sais quelle subconsciente opération du sentiment ou de la volonté, d'expérience comme ils disent, alors qu'elle est et ne peut être qu'un acte de connaissance, donc, en définitive, d'intelligence, quels que soient les concours accidentels et tout extrinsèques qui lui sont prêtés par les facultés voisines ; 2° tantôt en imaginant que la connaissance de la foi appartient à un monde intelligible absolument à part, sans communication, sans contact, sans relation aucune avec la connaissance de la raison.

L'homme n'a qu'une seule faculté spirituelle de perception, et, comme toute faculté ou puissance d'opération, cette faculté est distincte des autres, disons spécifiée par une note essentielle commune à tous ses actes, qui répond à son être constitutif et à sa destination propres. Dans un langage très clair on disait, avant l'avènement du modernisme, que la fonction spécifique de l'intelligence était de percevoir de façon immatérielle l'intelligible, c'est-à-dire l'être, le vrai.

Voilà donc un premier point commun à la science et à la foi : l'une et l'autre, de par leur identité d'origine psychologique, ne peuvent être qu'une *appréhension du vrai* sous peine de n'être pas des actes d'intelligence. Reste à préciser maintenant ce qu'il y a entre elles de commun ou de différent quant à l'*objet* et aux *moyens* de ces deux modes de connaissance.

L'objet d'abord. Pour la science, c'est *le vrai perçu directement*, de façon plus ou moins immédiate, mais, dans un sens très vrai, directement toujours, par contact de l'esprit avec une évidence objective tantôt fulgurante dans les premiers principes fondamentaux de la raison, tantôt atténuée et comme quelque peu obscurcie, mais réelle encore, au bout de la chaîne logique des déductions rigoureuses qui projettent sur les conclusions éloignées le reflet de la lumière solaire des principes supérieurs. Pour la foi, c'est *le vrai perçu indirectement*, non plus par contact de l'intelligence avec l'évidence propre d'un objet qui reste caché en lui-même à son regard, mais par emprunt de l'évidence qu'en a eue ou en a quelque intelligence voisine, imprégnée celle-là de la science directe ci-dessus.

Voilà tout. *Savoir* c'est connaître par science personnelle directe ; *croire* c'est connaître par emprunt de la science d'autrui. Dans les deux cas c'est toujours le même objet spécifique de l'intelligence, *le vrai*. La seule différence consiste dans cette modalité qui fait que l'intelligence du savant adhère à la vérité proposée en raison de l'impression lumineuse actuelle qu'elle en reçoit, tandis que l'intelligence du croyant adhère à la vérité proposée en raison de l'impression lumineuse vir-

tuelle qu'elle reçoit du *témoignage* de celui qui voit ou a vu directement.

Au fond, l'objet reste toujours le même, bien qu'éclairé ou obscur suivant les cas. Quelle différence y a-t-il, quant à l'objet perçu, appréhendé comme vrai, pour le théorème du carré de l'hypoténuse par exemple, suivant que X... le perçoit par démonstration géométrique régulière, ou que Y... le perçoit, sans en pénétrer la lumière intrinsèque, sur la seule affirmation de X..., du témoin qui a sa confiance?

Il est arrivé parfois, au cours de nos discussions apologétiques récentes, que certains auteurs ont insisté outre mesure sur le rôle de la volonté dans la foi, au point de représenter celle-ci comme se ramenant en fin de compte à une simple opération d'obéissance. C'est une erreur. Les deux phénomènes, science et foi, se réduisent formellement à une œuvre de connaissance : *apprehensio veri*, et comme la contradiction n'a pas de place dans l'œuvre de vérité, il est impossible que la même intelligence tienne pour vrai par la foi ce qu'elle verrait faux par la science. Un pareil conflit suppose, non pas qu'il y a exercice normal de la science et de la foi, chacune dans son ordre, mais que le procédé fondamental de la connaissance intellectuelle se trouve faussé quelque part sur l'un ou l'autre terrain, et cela indépendamment de toute considération de sentiment ou de volonté. Au surplus, cette communauté profonde d'allure entre les deux modes de perception, déjà nettement établie au point de départ (sujet) et au point d'arrivée (objet), va s'éclairer davantage par l'analyse des *moyens* spéciaux qu'emploie l'esprit pour *savoir* et pour *croire*.

Le moyen de la connaissance scientifique, avons-nous dit déjà, c'est, à des degrés divers, *l'évidence objective*. Le moyen de la connaissance de foi c'est le témoignage. Mais d'où vient l'*autorité* du témoignage? Quelle est cette sorte de force morale qui impose à mon esprit quelque vérité nouvelle quand je l'entends affirmer par un témoin? Ici il faut creuser un peu, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, afin de donner pleine satisfaction aux exigences des plus scrupuleux et rigoureux raisonneurs.

Il y a deux choses dans un témoin : sa *science personnelle*, et sa *probité*. S'il ne sait pas ce qu'il affirme, si je n'ai pas là-dessus une pleine certitude, il aura beau affirmer, sa probité restera pour moi sans influence intellectuelle; je ne le croirai pas, et j'aurai *raison*. D'autre part, je suis bien assuré qu'il sait, mais je n'ai point la certitude qu'il dit exactement ce qu'il sait, et rien que cela, quand il parle. Je ne le croirai pas davantage; et cette fois encore j'aurai *raison*. Il faut donc pour ma foi ces deux conditions certaines dans le témoin : la science et la probité.

Or, la condition capitale, formelle ici, c'est la *science* du témoin. Sa *probité*, rigoureusement nécessaire aussi, ne l'est que comme *garantie* de *transmission intégrale*. Ce qui importe à mon intelligence, c'est la qualité de la chose transmise, sa certitude propre, donc finalement son évidence objective. Cette évidence, je puis bien ne pas la réclamer pour moi comme condition de mon adhésion à la vérité. J'accepte très bien qu'on me la transmette. Encore faut-il que celui qui me la transmet l'ait lui-même tout d'abord possédée, sans quoi mon intelligence répugnera à accepter un objet qui ne s'est présenté nulle part à aucune intelligence voisine dans les conditions essentielles qu'exige la loi psychologique fondamentale de la connaissance et de la certitude.

J'entends bien que l'emprunt ainsi fait au voisin qui a *vu* ne me communique point l'objet vu dans sa pleine lumière propre. Je n'en ai pas moins le droit et le devoir d'accepter, de m'assimiler comme *vrai*, comme aliment (objet) normal de mon esprit, ce qui est vrai et aliment normal de l'esprit de mon confrère en humanité. Nos intelligences sont foncièrement identiques. La mienne vibre à l'unisson de la sienne, sous la même excitation normale. Il a reçu lui, c'est vrai, la première impression, l'ébranlement direct. Il me le transmet et je chante la même note sous la poussée du même mouvement exactement communiqué, sans avoir besoin de voir par mes yeux le doigt qui chez le témoin a touché la corde.

Et c'est bien cela. Le canal est-il bon? L'eau à sa source est-elle pure? Si oui dans les deux cas, ne bois-je point de l'eau pure, sans *voir* la source? Et c'est l'eau, non point le canal, que j'appréhende, que je m'assimile, qui me nourrit.

Quand donc certains philosophes nous disent que la loi fondamentale de la connaissance et de la certitude humaine c'est en dernière analyse la science avec son « évidence objective », ils ont raison. Mais quand ils ajoutent que l'acte de foi sur l'autorité d'autrui échappe à cette loi, ils ont tort. La loi s'applique là encore, et il le faut bien. Directe ou empruntée, peu importe, l'évidence est toujours à la racine de l'œuvre intellectuelle. Qu'elle se puisse transmettre et « emprunter », disons-nous, c'est ce que personne au monde ne peut nier à moins de méconnaître la psychologie élémentaire de l'intelligence, en méconnaissant aussi la très vulgaire et absolue nécessité de la transmission sociale du vrai par voie de tradition d'autorité, purement testimoniale.

Concluez de ceci, tant qu'il vous plaira, qu'il faut donc se montrer très sévère dans la critique préalable des deux qualités essentielles du témoin, *science* propre directe et *probité*, il n'en restera pas moins vrai que, si ces conditions se trouvent indubitablement réalisées, l'acte de foi sera, indubitablement aussi, une opération tout à fait légitime de l'intelligence, rentrant le plus logiquement du monde dans le processus normal de la connaissance humaine.

On voit assez comment, quant aux « moyens », la science et la foi, disons le procédé d'*évidence directe* et le procédé d'*évidence empruntée*, se rencontrent sur un terrain commun, se réduisent

à une même loi, à laquelle nous donnerions volontiers le nom de loi des vibrations intellectuelles identiques sous l'excitation, tantôt immédiate, tantôt médiate, de l'évidence objective.

Nous avons à dessein parlé jusqu'ici le pur langage de la philosophie naturelle, de la simple foi humaine au témoignage d'autrui. Au point de vue de la controverse apologétique et de l'objection qui nous occupe, il n'y a pas un iota à changer à cette théorie dans l'application qu'on en peut faire à la foi surnaturelle.

Celle-ci est, comme l'autre, un acte d'intelligence. Elle a, comme l'autre, pour objet l'appréhension du vrai, et, comme l'autre, emprunte par la voie du témoignage l'évidence de celui qui parle. Les différences sont d'ordre accidentel : le témoin est Dieu, donc omniscient et infiniment honnête. Son témoignage manifesté dans les créatures reste sujet, comme les autres, au contrôle de la critique. Quant au caractère surnaturel de l'œuvre, en raison de son objet, de sa transcendance, de ses difficultés particulières d'exécution, nous n'avons rien à en dire. C'est un tout autre sujet. On ne cesse de nous répéter que la science et la foi sont deux étrangères, deux ennemies presque ; c'est l'erreur qu'il nous fallait pour le moment atteindre dans ses racines. Voilà qui est fait.

Loin donc de rêver je ne sais quel divorce radical, sous prétexte de ramener la paix dans l'âme humaine, soi-disant troublée par les conflits de la science et de la foi, un philosophe de simple bon sens, un catholique surtout, a le devoir de les tenir pour étroitement unies et inséparables. Que si des apparences de discorde viennent à l'inquiéter, qu'il cherche ailleurs que dans une rupture impossible, le remède au mal. Infailliblement il le trouvera quelque part dans un exercice défectueux de l'intelligence au cours de la filière des opérations de critique — de science personnelle donc — qui constituent la préparation rationnelle de l'acte de foi.

Mais il y a mieux encore que tout cela. L'objection fameuse renferme un autre sophisme, non moins dommageable que le précédent pour l'union profonde qui doit harmoniser les deux opérations de l'esprit. On nous parle perpétuellement de *la science,* et ce que l'on appelle ainsi en réalité ce sont *les sciences,* au pluriel, point du tout ce qu'entend la philosophie par le mot science.

Nous touchons là à une des plus regrettables aberrations du XIXe siècle, à une incorrection de terminologie qui est peut-être le plus frappant exemple qu'on puisse trouver de la puissance du *mot,* du trouble profond que la vulgarisation d'un terme faux, impropre, équivoque au moins, peut apporter, et pour longtemps, dans l'orientation des idées d'une société presque entière.

Demandez au premier venu l'idée qu'il se fait d'un savant. Il vous répondra qu'un savant c'est un homme « fort en science », un érudit physicien, chimiste, géologue, botaniste, astronome, paléographe, un homme enfin qui, pour une branche donnée des connaissances humaines, *sait* un tas de choses.

Or, notez bien 1o que ce tas de choses est une collection de *données sensibles,* une collection de *faits* relevant de la perception des cinq sens externes, fournis par l'observation ou l'expérience, qui ne sont après tout, chacune à sa façon et par ses procédés, que des constatations matérielles opérées par la perception des sens ; notez bien encore 2o que la connaissance de notre savant ne dépasse guère les limites de la mémoire et que l'intelligence n'y fait pas d'autre travail que celui d'un essai de classification synthétique, accompagné parfois d'un essai de prévision des constatations futures, basée sur l'induction des constatations passées.

J'ai connu un botaniste réputé extrêmement savant, possédant une mémoire prodigieuse où s'entassaient les noms de toutes les espèces connues de phanérogames et de cryptogames, et qui m'a avoué un jour n'avoir jamais, au cours de sa vie scientifique, éprouvé le besoin de faire un seul raisonnement. Et pourquoi ce brave homme aurait-il raisonné, puisqu'il est entendu que *les sciences,* dans le nouveau vocabulaire, sont des connaissances d'*ordre sensible,* ayant pour premier article de méthode de bannir tout mélange d'apport intellectuel subjectif, exception faite pour l'ordre abstrait des mathématiques ?

Les sciences ont fait des progrès ; elles se sont enrichies de nouvelles observations, de nouvelles classifications, de nouvelles prévisions prophétiques, souvent réalisées, et rien ne permet d'assigner un terme à la découverte d'autres nouveautés que la nature garde peut-être encore en nombre indéfini dans son sein.

Très bien jusqu'ici, et certes, personne ne songe à médire de tous les progrès passés et futurs des sciences ainsi entendues. Mais le malheur est que *des sciences* on a fait *la science* tout court. Sous le couvert du même mot, simplement transposé du pluriel au singulier, on a passé d'une idée à l'autre ou plutôt l'on a absorbé l'une dans l'autre, la seconde dans la première et, du coup, la connaissance intellectuelle proprement dite s'est trouvée supprimée, ou renvoyée au domaine des chimères métaphysiques, sans relation de correspondance ni de certitude avec la réalité objective.

Alors, l'on n'a plus eu d'attention que pour *les sciences* et *la foi.* On a posé sous un jour cru et violent l'antinomie des deux termes, l'un perpétuellement variable et progressif, l'autre figé dans une immobilité archaïque, la science (les sciences) améliorant tous les jours le bien-être de la vie humaine, alors que la foi ne lui donnait que les espérances d'une vie heureuse... pour plus tard. Et comme les sciences et la foi parlent la même langue humaine, les mots de la science (des sciences) émancipés des vieilles tutelles dogmatique et métaphysique se sont renouvelés,

transformés, sans aucun souci de correspondance ni d'accord avec ceux de la foi. De là rupture d'équilibre, désordre et conflit.

Critique de tout cela. — Il n'y a, dit-on, point de milieu ni de terrain commun d'entente entre les sciences et la foi; donc le plus sûr moyen d'éviter leur rencontre antagoniste, c'est de les séparer radicalement, etc.

C'est faux ! Il y a un milieu entre *les sciences* et *la foi* et ce milieu c'est la métaphysique ou si l'on veut user d'un terme plus large et parfaitement exact encore, ce milieu c'est la philosophie, c'est-à-dire la connaissance rationnelle, l'œuvre immatérielle de la raison raisonnante et raisonnée, *la science* enfin au vrai sens du mot.

Pie X a eu un éclair de génie quand il a signalé l'*agnosticisme* comme le point de départ des aberrations modernistes. Pour le lecteur français, moins habitué à la terminologie anglaise et allemande de « l'inconnaissable », employons le mot *positivisme* comme synonyme très approximatif, et qui sonne plus clair à nos oreilles que l'agnosticisme. Nos sciences contemporaines, donc, sont, par principe et méthode, positivistes, vidées de tout contenu rationnel, uniquement pleines de faits et d'observations matérielles, ce qui revient à dire que nos sciences en définitive sont œuvre de perception sensible, sans mélange de raison, sans philosophie.

Et l'*idée*, qu'en fait-on en tout cela ? C'est bien simple, on la supprime ; on la renvoie au monde des rêves creux, des chimères de l'abstraction subjective. L'œuvre maîtresse de raison, la science, « *cognitio certa et evidens rerum per causas,* » est supprimée du coup, anéantie dans la même ruine. Une cause, qu'est-ce que cela ? Une entité métaphysique, qui ne se voit, ne se mesure, ni ne se pèse... Supprimée, donc, la recherche et l'étude des causes, parce qu'elle n'est pas « scientifique. » Que la foi s'arrange comme il lui plaira avec la métaphysique; après tout ce sont là deux mauvaises branches issues du même tronc. Seule subsistera désormais la science positiviste — les sciences — planant sur les ruines subjectives de toute foi et de toute philosophie.

A des lecteurs catholiques et intelligents il doit suffire d'avoir montré le mal pour qu'ils en devinent sans peine le bon remède par eux-mêmes. Il serait très long, et oiseux, sans doute, de développer ici un cours de philosophie en règle rien que sur le problème fondamental qui nous occupe. Résumons donc seulement pour conclure.

Entre *les sciences* et *la foi* il y a pour la connaissance humaine un milieu : *la science* (au singulier), le raisonnement philosophique appliqué aux données expérimentales de la perception matérielle des sens, opération intellectuelle capitale qui est proprement ce que toutes les langues humaines appellent l'œuvre de raison.

Le jour où la physique — et par ce terme très large j'entends l'étude de la nature sensible sous tous ses aspects — le jour, dis-je, où la physique sera redevenue une *science vraie,* un composé de données matérielles objectives fécondées par le contact des principes non moins évidents, non moins certains, non moins objectifs, de la philosophie, la physique raisonnable et la foi raisonnable se reconnaîtront comme sœurs issues de la même souche, comme fleurs plongeant leurs racines dans le même terrain qui est le terrain commun de la raison.

La science et la foi surnaturelle garderont sans doute toujours — et cela va de soi — la diversité de leurs procédés, mais ce sera la même philosophie qui prêtera son langage et ses idées aux deux ordres de connaissance, comme c'est la même intelligence qui s'exerce et vit dans l'un et l'autre ; et s'il y a d'aventure apparence de conflit entre les données sensibles de la science et les données intellectuelles de la foi, il est impossible, contradictoire même que le conflit subsiste sur le terrain commun de la raison, radicalement incapable d'allumer d'un côté une lumière qu'elle éteindrait de l'autre, plus incapable encore, s'il se peut, de se nier elle-même dans le plus absurde des suicides, en tenant pour intellectuellement vrai par la foi ce qu'elle tiendrait pour intellectuellement faux par la science.

Mais hélas ! il y a quelque chose de pire encore que l'absence de philosophie dans les sciences soi-disant positivistes d'aujourd'hui. L'homme est si instinctivement philosophe, raisonneur, un être à idées, que, malgré tous ses attentats à la constitution native de son esprit, il met quand même des idées et de la philosophie partout, et, plutôt que de ne pas raisonner du tout, il raisonne de travers. L'art de penser s'apprend comme les autres ; il fait profession de l'ignorer, et veut penser quand même; alors, conscient ou inconscient, il pense très mal.

C'est tout justement ce qui arrive aux savants positivistes. Contrairement à leur prétention de ne jamais philosopher, ils philosophent sans cesse. Leurs livres sont pleins de discussions d'hypothèses, de controverses d'idées, de conclusions sur « l'inconnaissable » qu'ils abhorrent et qui les fascine, enfin, des pires divagations philosophiques. Voilà le vrai terrain du conflit, le vrai point de la contradiction fameuse qui oppose à la foi, non pas les données expérimentales *des sciences,* avec lesquelles aucun désaccord n'est possible, mais les théories en l'air d'une philosophie fausse, pur concept subjectif et illusoire de l'esprit celle-là, tout aussi étrangère à la science qu'à la raison, qu'à la foi.

Conclusion : Point de *science vraie* ni de *foi vraie* sans la philosophie, trait d'union psychologique fondamental de l'une et de l'autre au quadruple point de vue du sujet, de l'objet, des moyens et du langage.

Conclusion encore : Point de conflit possible entre la *science vraie* et la *foi vraie,* puisque l'une

et l'autre ont pour règle, soit constitutive, soit justificative, de leur vérité, la même identique lumière intellectuelle de la raison.

Conclusion enfin : Point de santé possible pour la foi et pour la science sans ce que j'ai appelé la bonne préparation hygiénique de l'intelligence par l'étude préalable de l'art de penser et de raisonner juste qui s'apprend en philosophie.

Bien loin donc de demander leur sauvegarde à la chimérique et absurde séparation que rêvent les modernistes, c'est par l'union étroite *de la science* et *de la foi* dans l'œuvre intermédiaire et commune d'une saine *philosophie*, que le catholique savant et croyant ramènera dans les esprits inquiets la paix profonde que Dieu Créateur et Rédempteur veut voir régner dans nos âmes, et qui n'a jamais été troublée, de part et d'autre, que par l'absence ou les abus de la raison.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J'ai bien examiné la question des relevailles de la femme qui a conçu hors mariage et enfante après mariage, et de celle qui ne fait pas ses Pâques et ne s'est pas confessée avant ses couches ou après ; — et je ne serais pas de l'avis de l'*Ami* qui dit, à plusieurs reprises, qu'on *doit* faire leurs relevailles.

1° Cas de la femme qui a conçu hors mariage et enfante après mariage.

L'*Ami* doit mal interpréter la réponse de la Congrégation du Concile : *Ad benedictionem post partum jus tantummodo habere quæ ex legitimo matrimonio pepererunt*. Une femme qui enfante après mariage n'enfante pas pour cela EX legitimo matrimonio. Enfanter EX legitimo matrimonio, c'est enfanter après conception EX legitimo matrimonio, c'est-à-dire EX legitima copula. Donc les femmes en question n'ont pas droit à la bénédiction des relevailles.

2° Cas de la femme qui ne fait pas ses Pâques. L'*Ami* prétend que le curé ne peut refuser les relevailles, parce qu'il ne peut s'autoriser d'aucun livre liturgique, ni d'aucune décision du Saint-Siège ou des Congrégations romaines, ni d'aucun théologien ou canoniste sérieux.

La vérité est que la question n'a pas été traitée. Si elle avait été traitée, on devrait s'en rapporter aux décisions, ou aux opinions sérieuses. Mais du fait qu'elle n'a pas été traitée, l'*Ami* ne peut rien inférer contre la pratique des curés qui refusent les relevailles. La logique ne le permet pas.

Tout au contraire, la conduite des curés qui refusent, dans le cas, ou qui exigent la confession avant les couches ou avant les relevailles, est très raisonnable.

En effet, la cérémonie des relevailles est 1° de pure dévotion, 2° de simple honneur.

Comment être obligé de favoriser une *dévotion* qui ne peut être que de routine pour une personne éloignée de la pratique essentielle de la vie chrétienne ? C'est moins favoriser la dévotion que ratifier (dans un sens) une abstention grave. Refuser les relevailles ou exiger la confession préalable, c'est éclairer une âme qui en a besoin, et réveiller sa foi ; les accorder, c'est la laisser bénévolement dans son ornière.

De plus, comment être *obligé* de concéder un *honneur* religieux (non essentiel et de faible importance) à une personne nullement inquiète du devoir pascal ?

Nous périssons de ces faiblesses. Faisons respecter et estimer les cérémonies religieuses ; il y a tout à gagner et rien à perdre.

R. — Ad I. Nous maintenons, parce que nous la croyons vraie, l'interprétation de la décision de la S. C. du Concile *per summaria precum*, du 18 juin 1859, dans la cause de Breslau, au sujet de la bénédiction à accorder aux femmes qui ont accouché après leur mariage légitime, lors même que l'enfant aurait été conçu avant le mariage.

Avant de citer les auteurs qui donnent le même sens à cette décision, nous analyserons le rapport présenté à la S. Congrégation pour cette affaire [1]. Il nous fournira d'ailleurs des éléments précieux pour bien apprécier la nature des *relevailles*.

« Rituale romanum, disait l'évêque de Breslau dans sa relation, nihil dicit an mulieres post partum illegitimum possint accipere benedictionem in ordine sacramenti matrimonii post partum præscriptam. In multis diœcesibus Germaniæ valet antiqua consuetudo hanc benedictionem tantum uxoribus impertiri, vel viduis post partum postumum. Quæritur an hæc consuetudo sit Rituali conformis, et quatenus *negative*, an *tolerari* possit ut præfata benedictio post partum illegitimum denegetur ? »

La bénédiction est donnée aux *épouses*, sans aucune distinction sur le temps écoulé après le mariage, et aux veuves dont l'enfant était conçu avant la mort du mari. La question était de savoir si on devait l'accorder aux femmes qui avaient enfanté n'étant ni épouses ni veuves. C'était dans le diocèse de Breslau la coutume de refuser cette bénédiction à ces femmes, après leurs couches illicites, *post partum illegitimum*, et l'évêque demandait l'autorisation de continuer la pratique dans ce sens, lors même qu'elle serait contraire au Rituel, à raison de bien public. Voilà le sens de la requête, tel qu'il apparaît des termes mêmes qui la composent et qu'il apparaîtra mieux encore des observations du rapport.

Le Rituel ne renferme aucune prescription relativement à la bénédiction à accorder *post partum illegitimum*, et on ne rencontre aucun décret de la S. Congrégation des Rites à ce sujet. Toutefois, si l'on examine l'origine de cette cérémonie, on arrive à conclure qu'on doit la refuser *post partum illegitimum*.

De fait, le Lévitique renferme une prescription qui concerne uniquement les *épouses* légitimes, « *quæ ex maritali vinculo filios procreassent,* » comme on peut le voir par le contexte, de sorte que la purification était imposée après l'enfantement, non pas à toute femme, mais uniquement à l'*épouse* véritable.

Bien que le Rituel ne donne que comme de *con-*

[1] Lingen, *Causæ Selectæ in S. C. C... propositæ per Summaria precum*, Pustet, 1871, p. 885.

seil cette cérémonie, néanmoins il permet de conclure qu'elle ne concerne que les personnes qui ont contracté mariage. En effet, au lieu de la placer dans le chapitre des *bénédictions*, il l'adjoint, comme une chose annexe, au *titre du mariage*, pour indiquer qu'elle ne concerne que les femmes qui ont contracté un mariage légitime.

Voici la pensée de Catalanus : « Reliquum est, dit-il, ut ad calcem hujus commentarii circa puerperas purificandas et istud notemus, benedictionem post partum ei tantum mulieri concedi quæ ex matrimonio pepererit, non autem illi quæ ex fornicatione et potissimum ex adulterio aut damnato alias coitu parturit. Ita plane docent communiter doctores, ac statutum etiam in synodis ac ritualibus legi [1]. »

C'est ainsi que parlent les Pastoraux de Malines, de Bruges, de Liège, et aussi l'écrivain contemporain De Herdt, qui dit : « Ad hanc benedictionem jus tantum habent mulieres quæ ex legitimo matrimonio pepererunt ; ita ut ad hanc admitti nequeant illæ quæ notorie ex adulterio aut fornicatione prolem pepererunt : eis enim potius imponenda esset publica pœnitentia [2]. »

C'est aussi la pensée de Baruffaldi, qui demande que cette bénédiction soit réservée au curé, parce qu'elle est considérée comme une conséquence du mariage, « *quia hæc benedictio videtur quid consequens ad contractum matrimonii* [3]. »

On doit cependant faire observer que les paroles du Rituel sont générales et ne font aucune distinction entre *partum legitimum* et *illegitimum*, quelque soit d'ailleurs le motif qui ait existé de placer cette bénédiction comme annexe du mariage. Bien plus, si l'on tient compte du motif qui a fait instituer cette purification des femmes avant leur entrée dans l'église, on doit dire qu'elle est plus explicable après un enfantement *illégitime*. Si la raison de scandale la fait refuser aux femmes dont l'ignominie est notoire, ne pourrait-on pas l'accorder à celles dont l'état n'est pas connu ? C'est ce que semble indiquer Pignatelli, dans le passage suivant : « In ultramontanis partibus, speciatim in toto Belgio, moris est ut puerperæ, quæ ex concubinatu vel fornicatione notoria pepererunt, nonnisi ab archipresbytero seu decanis purificentur, ut istius purificationis occasione informationem accipiant de patre prolis natæ, quam ad vicarium episcopi transmittunt ut contra fornicatorem castigandum juridice procedatur [4]. »

Le consulteur demande s'il ne serait pas permis de donner la bénédiction à l'épouse qui a commis un adultère secret, *quod sane longe distat a fornicatione, quoad prolem editam in figura matrimonii.*

[1] *Commentarium in Rituale rom.*, tit. VII, cap. 3, n. 17.
[2] *Sacræ Liturgiæ praxis*, t. III, n. 167.
[3] *Comment. de muliere post partum*, tit. 43, n. 18.
[4] *Cons.*, t. V, *Consult.* 76, n. 14.

La S. Congrégation répondit : « *Ad benedictionem post partum jus tantummodo habere mulieres quæ ex legitimo matrimonio* pepererunt. »

Nous avons pris le mot *pepererunt* dans son sens strict d'*enfanter*, différent du mot *conceperunt*, concevoir, et nous avons revendiqué la bénédiction *post partum* pour toutes les femmes qui enfantent *après un légitime mariage*, la conception de l'enfant eût-elle eu lieu *avant le mariage*.

Mgr Rosset est du même avis que nous : « Dicitur autem *pepererunt*, non vero *conceperunt*, quia, uti fusius dicetur infra, matrimonium subsequens copulam eam sanat et purgat, ita ut proles perinde legitima reputetur ab Ecclesia, quam si illius conceptioni præivissent nuptiæ legitimæ [1]. »

Ad II. En l'absence de toute décision du Saint-Siège sur ce point, il faut s'en tenir aux statuts diocésains et ne refuser la bénédiction *post partum* qu'aux personnes à qui ils la refusent. En cas de silence de leur part, il faut consulter l'évêque si l'on veut user de rigueur, parce qu'il sait mieux qu'un curé ce qui est utile au bien du diocèse.

Q. — 1° A la page 170 de 1904, le bon *Ami* veut-il dire qu'après avoir gagné une fois pour soi les indulgences plénières des six *Pater*, *Ave* et *Gloria Patri* du scapulaire bleu, on ne peut plus, le même jour, en réitérant les prières susdites, gagner ces mêmes indulgences et les appliquer aux défunts ?

C'est à quoi semble aboutir le conseil qu'il donne de faire le vœu héroïque, afin de pouvoir gagner *toties quoties* les indulgences en question.

Le décret *Delatæ sæpius* empêche-t-il donc les fidèles, qui ont gagné une fois pour eux ces indulgences plénières, d'appliquer ensuite aux défunts celles qui seraient attachées à la réitération des six *Pater*, *Ave* et *Gloria*, s'ils avaient fait le vœu héroïque ?

2° D'après la formule de la consécration du saint esclavage de Marie, la très sainte Vierge reste libre d'appliquer les œuvres satisfactoires de ses esclaves en faveur des âmes justes, *in statu viæ*, qui sont redevables à la justice divine.

Peut-on donc affirmer que cette consécration du saint esclavage de Marie implique le vœu héroïque et fait gagner les mêmes indulgences ?

3° Un malade qui, en faisant son chemin de croix dans une église, va bien d'une station à l'autre, mais s'assied pour faire la courte méditation exigée, gagne-t-il les indulgences ?

4° Une personne, sérieusement empêchée d'assister le dimanche à l'unique messe qui se célèbre de très bonne heure, pourrait-elle néanmoins recevoir la sainte communion, au premier moment libre de la matinée où elle se rend à l'église ?

R. — Ad I. Voici l'interprétation que donne le P. Beringer des restrictions du décret *Delatæ sæpius* du 7 mars 1678 :

La feuille de pouvoirs des Théatins remarque à ce propos : *Juxta memoratum decretum indulgentia plenaria pro vivis concessa in diem certum ecclesiam locumve visitantibus non acquiritur nisi semel in die.* Mais par là le sens n'est pas exactement rendu ; le texte est celui-ci : *S. Congregatio declarat semel*

[1] Rosset, *De Sacramento matrimonii*, n. 2955.

dumtaxat in die plenariam indulgentiam in certas dies ecclesiam visitantibus concessam, vel aliud pium opus peragentibus, lucrifieri[1]. La *Raccolta*, qui fait autorité, traduit ainsi (page XIX) : « Une indulgence plénière accordée à ceux qui, en des jours déterminés, visitent une église, comme aussi une indulgence plénière accordée à ceux qui font une œuvre de piété, ne peut être gagnée qu'une fois par jour. » Aucune décision authentique ne précise de quelle manière il faut entendre ici le décret dans l'intention de la S. Congrégation. Avec plusieurs auteurs, dont l'opinion est d'un grand poids, nous nous en tenons au sens obvie : les indulgences plénières attachées à la visite des sept églises de Rome, etc., etc., ne peuvent être gagnées qu'une fois par jour, en récitant les 6 *Pater*, etc. ; les indulgences partielles peuvent être gagnées plusieurs fois par jour en récitant autant de fois les 6 *Pater*, etc.[2].

Ad II. Nous avons soutenu cette doctrine en 1903, p. 1167, qu'il n'y a aucune incompatibilité entre le saint Esclavage et l'acte héroïque. A défaut de décision authentique sur ce point, nous nous appuyons sur les principes théologiques suivants :

L'acte héroïque consiste à abandonner toutes ses indulgences et ses satisfactions pour les défunts. Bien que le saint Esclavage laisse à la Sainte Vierge la liberté de disposer, même pour les justes *vivants*, de l'abandon que nous lui faisons, les défunts ne sont pas privés ni des indulgences, ni des satisfactions. De fait, d'après la doctrine de l'Eglise, l'application des indulgences ne peut être faite qu'aux défunts.

Quant aux satisfactions, bien qu'elles puissent être appliquées à des âmes justes *in statu viæ* pour payer les dettes qu'elles ont contractées envers la divine justice, il y aurait, nous semble-t-il, mauvaise application de faire servir ces satisfactions à éteindre des dettes qui ne pèsent nullement à celui qui est encore *in statu viæ*, plutôt que de les appliquer aux âmes du purgatoire qui en ont un besoin immédiat. Si nous sommes enclins, nous autres pauvres créatures, à agir ainsi en suivant les données de la raison éclairée par la foi, à plus forte raison en doit-il être ainsi de la Sainte Vierge.

Donc, jusqu'à ce que le Saint-Siège ait clairement déterminé la différence entre l'acte héroïque et la consécration du saint Esclavage, nous *conseillons* de faire l'un et l'autre, en priant la sainte Vierge d'accepter celui qu'elle juge le plus utile.

Ad III. Aucun décret n'oblige à se mettre à genoux.

Ad IV. Pourquoi pas ?

De fait, on suppose qu'il y a eu un empêchement légitime qui a rendu non coupable le défaut d'assistance à la sainte messe ; par conséquent, la personne se trouve être *in statu gratiæ*, seule condition requise pour communier dignement.

Bien plus, ce manquement *involontaire* à la messe ne comporte même pas une sorte d'*indignité* morale qui puisse arrêter dans la réception de la sainte Eucharistie.

Enfin, l'Eglise permettant de distribuer la sainte communion en dehors de la messe, on ne saurait se retrancher sur cette raison pour interdire la réception de l'Eucharistie à une personne qui n'a pas pu assister à la messe.

Q. — « *Credo quia absurdum.* » De qui est ce mot? Référence exacte, occasion et sens vrai de cette parole.

R. — Voir la question traitée dans l'*Ami du Clergé*, t. VI, 1884, p. 620.

On attribue ce mot à Tertullien, mais il ne lui appartient pas ni pour le texte, ni quant au sens. Ce qui a donné lieu à cette attribution, c'est le passage suivant *De carne Christi*, c. 5 : « Natus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est ; et mortuus Dei Filius, prorsus credibile est, quia ineptum ; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile. »

C'est une réponse à Marcion qui niait la réalité de la chair de Notre-Seigneur parce que sa naissance, sa mort, sa résurrection lui paraissaient indignes d'un Dieu.

Tertullien lui répond qu'il croit ce qui est opposé à sa fausse sagesse, précisément à cause de cette opposition, puisque c'est par cette folie que le monde a été sauvé : « Quid destruis, dit-il à Marcion, necessarium dedecus fidei ? »

C'est un écho du mot de saint Paul auquel Tertullien fait allusion : « Nos autem prædicamus Christum crucifixum : Judæis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam. » Voir tout le passage I Cor., I, 17-25.

Ce qui, pour Marcion et pour la sagesse mondaine, est ignominieux, inepte et impossible, Tertullien le croit parce que c'est ce qu'a employé la sagesse divine pour sauver le monde.

Il y a loin de ce sens à celui qu'on attache au mot, d'ailleurs apocryphe, de Tertullien.

Q. — Un curé qui le dimanche à 7 heures a déjà célébré la messe dans sa paroisse *pro populo*, peut-il, avec une permission de binage, pour rendre service à un confrère malade, dire sa seconde messe à dix heures *pro populo*, c'est-à-dire pour la paroisse où il la célèbre ? Si oui, peut-il recevoir des honoraires ?

J'ai été malade deux dimanches de suite. Le premier confrère qui m'a remplacé a dit la messe à ses intentions, prétendant que l'ayant déjà dite chez lui *pro populo*, il ne pouvait pas la dire pour ma paroisse. Le second n'a fait aucune difficulté, mais n'a pas voulu d'honoraire.

Lequel des deux a raison ?

R. — La loi relative aux honoraires de la messe de binage a pour but d'empêcher un prêtre de faire des *bénéfices* à l'occasion de sa seconde messe ; elle se formule ainsi : Tout prêtre, quel qu'il soit, qui doit une de ses messes à titre de justice, ne peut recevoir aucun honoraire pour l'autre messe ; mais rien ne l'empêche d'appliquer à d'autres personnes sa messe par *charité*, c'est-à-dire sans recevoir aucun honoraire.

Nous allons faire l'application de ces principes

[1] *Decreta authent.*, n. 18, in fine.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 565, note 2.

au cas proposé. Un curé qui a dit sa messe de paroisse peut appliquer sa seconde messe pour la paroisse du prêtre qu'il remplace, à condition toutefois de ne toucher aucun honoraire.

Il y a, il est vrai, dans la circonstance, deux messes de paroisse dues *ex justitia*, mais l'obligation ne retombe pas sur la même personne, de sorte que ce n'est pas le cas d'appliquer la première partie de la règle relative aux deux obligations de justice, et aux bénéfices *personnels* à retirer du binage.

D'autre part, aucune loi ne défend à un curé de faire cadeau de sa messe de binage à une personne étrangère, et nulle loi non plus ne défend à un curé d'accepter une célébration gratuite de sa messe *pro populo*. On peut donc appliquer la seconde partie de la loi relative à la prohibition de tout honoraire pour la seconde messe.

Nous croyons donc que le prêtre qui a appliqué par *charité* sa messe de binage à la seconde paroisse était dans son droit; il a fait une œuvre de bienfaisance, bien qu'il n'y fût nullement tenu.

Q. — Le *Motu proprio* de Pie X du 21 février 1905 met au rang des protonotaires apostoliques titulaires, *munere perdurante*, les vicaires généraux et les vicaires capitulaires.

1° L'élection comme vicaire capitulaire, et la nomination comme vicaire général, donnent-elles *ipso facto* le droit au titre de « Monseigneur » et aux divers privilèges accordés par ce *Motu proprio* aux protonotaires apostoliques honoraires? Dans la négative, quelles sont les formalités à remplir?

2° Le consentement formel de l'évêque du diocèse est-il requis pour qu'un vicaire général porte le titre de protonotaire?

R. — Ad I. Les conditions à remplir pour les vicaires généraux et les vicaires capitulaires sont énumérées dans l'article 76 du *Motu proprio* du 21 février 1905. Voici l'interprétation qu'en a donnée le Dr Piacenza dans le n° de janvier 1907 des *Ephémérides liturgiques*, p. 21 : « Vicarius generalis, y lit-on, durante munere protonotarius natus dicitur et est, sicut canonicus et dignitas illius ecclesiæ, cujus capitulum simili honore decoratum fuit. Hujusmodi porro protonotarii nati, vestibus et privilegiis protonotariatus uti jure poterunt in sua propria diœcesi ; quod si, etiam extra illam, non tamen in Curia romana, uti voluerint, dictam fidei professionem et fidelitatis juramentum præstare debent. »

Rien de plus clair : aucune condition n'est requise pour que l'on puisse jouir dans le diocèse des droits des protonotaires, sinon la régularité de la nomination au titre de vicaire général.

Il n'est pas nécessaire de présenter au Collège des protonotaires le diplôme de nomination, parce que cette obligation n'est imposée qu'à ceux qui sont nommés à titre *personnel*, et non à ceux qui le sont comme *membres d'un corps* ou comme exerçant une *fonction* à laquelle ce titre est attaché. « Qui vero a collegio protonotariorum de numero titulum protonotarii acceperit, uti patet, non debet illi diploma nominationis transmittere, » dit Piacenza [1].

Il n'y a pas non plus à faire la profession de foi ni le serment de fidélité en présence de l'Ordinaire ou d'une personne constituée en dignité ecclésiastique.

Si le vicaire général veut faire usage de ses privilèges de protonotaire en dehors du diocèse, il n'a qu'à remplir la condition, assez facile d'ailleurs, de faire la profession de foi en présence de l'Ordinaire ou d'une personne constituée en dignité ecclésiastique.

Nous regardons l'interprétation de Piacenza comme conforme au texte latin du *Motu proprio :* « Qui vero ob Canonicatum, Dignitatem aut Vicariatum eo potiti fuerint, nisi idem præstiterint, memoratis honoribus et privilegiis quæ superius recensentur tantummodo intra propriæ diœcesis limites uti poterunt. »

Nous pensons que les vicaires généraux peuvent suivre l'opinion de Piacenza.

Ad II. La nomination comme vicaire général suffit pour qu'un individu jouisse de ce privilège de protonotaire, et il n'y a nulle nécessité qu'il obtienne une autorisation différente pour les privilèges des protonotaires.

Il faut un *véritable titre* de vicaire général, d'après Piacenza. En d'autres termes, les vicaires généraux *titulaires*, lors même qu'ils seraient plusieurs, ont droit aux privilèges des protonotaires.

Il n'en serait pas de même des vicaires généraux *honoraires*, d'après le même auteur [2], bien que d'autres commentateurs soient d'un avis contraire : « Sunt qui putant hoc privilegium extendi quoque ad Pro-Vicarium generalem, sed nos id non admittimus, quia Pro-Vicarius idem non est ac Vicarius, ideoque sicut in praxi illi non datur titulus vulgo *Monsignore*, ita non omnes honores Vicarii generalis tribuuntur. »

N'ayant pas les éléments pour dirimer la controverse, nous nous bornons à la signaler.

Q. — Y a-t-il péché grave pour un horloger catholique à poser une horloge dans un temple protestant?

R. — C'est aux décrets du Saint-Office du 30 juin et du 7 juillet 1864 que nous demanderons la solution de votre difficulté.

La 10e demande est ainsi conçue :

E poi permesso di lavorare per tali edifizi sacri (chiese eretiche) ? — Resp. Detur Instructio jam data sub feria IV die 14 januarii 1818, Vicario apostolico Kentuchiensi, cui postulanti : *An permissum sit hæreticorum ecclesias seu synagogas ædificare ?* responsum fuit : *Non esse inquietandos*, dummodo non adsit scandalum nec sit in contemptum religionis. Curet autem episcopus ut artifices per missionarios et confessarios opportune instruantur, quando a propria præstanda opera in ecclesiis hæreticorum seu synagogis

[1] *Ephem.*, 1907, p. 21.
[2] *Ephem.*, 1906, p. 710.

ædificandis se abstinere debeant. Tenentur scilicet ab opere se abstinere : — 1° ubi hujusmodi opus communiter habeatur pro signo protestativo falsæ religionis; — 2° vel aliquid in ipso contineatur quod per se directe ac unice exprimat reprobationem catholici cultus, et approbationem damnati cultus hæreticorum; — 3° aut constet artifices catholicos ad opus adigi vel vocari ab hæreticis in contemptum catholicæ religionis. — Ceterum, quamvis extra hos casus relinquendi sint in bona fide, semper tamen monendi sunt ne hæreticorum cultui cooperari intendant [1].

Voilà les principes généraux donnés par la Propagande à ses missionnaires : vous en ferez facilement l'application à votre cas.

Q. — 1° Un curé ayant deux paroisses doit-il *ex justitia* célébrer chaque semaine une messe pour chacune des deux paroisses, de sorte que s'il ne peut se rendre un dimanche à l'une des deux il devra célébrer une messe durant la semaine pour les paroissiens qui n'ont point eu la messe le dimanche précédent ?

2° *Quid*, si ce curé a quatre paroisses? (C'est mon cas depuis un mois).

3° Doit-on envoyer à l'évêché pour chaque fête supprimée 2 ou même 4 honoraires, lorsqu'on est dans les conditions précédentes?

Je dois faire remarquer que dans notre diocèse, Mgr l'évêque a obtenu de Rome que les honoraires des fêtes supprimées soient versés au Secrétariat pour une bonne œuvre.

Je dois aussi faire remarquer que l'évêché donne une indemnité de 200 fr. aux curés qui binent, mais n'en donne qu'une seule, qu'ils aient deux ou même trois binages.

R. — Ad I. Voici les règles posées par le droit sur le cas que vous nous soumettez.

Quand un curé est chargé de deux paroisses, s'il n'a pu acquitter les deux messes le même jour, parce qu'il n'a pu dire une seconde messe, soit par raison d'impossibilité, soit parce qu'il n'a pu biner ce jour-là, il est tenu d'appliquer l'autre messe *pro populo* le plus tôt possible. En voici les preuves dans la décision donnée par la S. C. du Concile à la demande de l'évêque de Châlons, le 18 juin 1873 :

I. Utrum parochus duas habens parochias, qui ob rationabilem causam non potuit die dominica vel festo secundam missam celebrare, teneatur per hebdomadam applicare missam pro populo suæ secundæ parœciæ; vel utrum sufficiat ut unicam missam quam die dominica vel festo celebrat, applicet pro populo duarum suarum parochiarum ?

II. Utrum diebus festis suppressis in quibus binam missam celebrandi non habet facultatem, sufficiat ut solam missam, quam dicere potest, applicet pro populo duarum suarum parochiarum; vel utrum, altera die, teneatur alteram missam pro populo secundæ parochiæ applicare?

Resp. Ad I. *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

Ad II. *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Il y a des réponses semblables du 28 novembre 1826, du 14 juin 1841, du 6 août 1842, du 25 septembre 1847, du 22 février 1862, du 21 mars 1863.

Plusieurs évêques ont obtenu des indults pour des circonstances définies, leur permettant de dispenser, en certains cas, les curés chargés de deux paroisses de l'application d'une seconde messe. Comme exemple, nous citerons celui de l'archevêque de Compostelle, qui permet aux curés dont les revenus paroissiaux ne dépassent pas 6000 réaux [1], de satisfaire pour les deux paroisses par l'application d'une seule messe [2].

On cite un indult *personnel*, demandé par un prêtre du diocèse de Bourges, qui se disait très pauvre, « *cum sit pauperrimus et has obligationes persolvere nequiret, nisi demptis vitæ necessariis.* » L'indult fut accordé dans ces termes : « SSmus Dnus Noster... benigne commisit episcopo Bituricensi, ut, veris existentibus narratis, ac dummodo annuum stipendium parochiale non excedat francos *nongentos*, oratorem super applicatione missæ *pro populo* quoad dies festos suppressos tantum, pro suo arbitrio et conscientia, ad septennium proximum, gratis dispensare possit et valeat [3]. »

Ad II. En principe, un curé est obligé de dire autant de messes *pro populo* qu'il a de paroisses, parce que la messe *pro populo* est une *conséquence* nécessaire de la *charge paroissiale.*

Comme la charge de quatre paroisses est une chose *en dehors* du droit, il faut solliciter, par l'intermédiaire de l'évêque, une intervention du Saint-Siège pour réduire les charges du curé.

Ad III. Le prêtre qui bine ne doit que l'honoraire de la messe de binage, *eleemosyna recipi queat pro secunda missa ad effectum eam applicandi in causam de qua in iisdem precibus sermo est* [4], ainsi lit-on dans un indult accordé autrefois à l'Université catholique de Lyon.

Q. — Gagne-t-on les indulgences du chemin de la croix en parcourant les 14 stations dans l'espace de 3 minutes environ, faisant une simple inclination devant chaque station (sans se mettre à genoux), récitant le titre de la station, l'invocation : « Mon doux Jésus, miséricorde! » et le *Gloria Patri?*

R. — Pour gagner les indulgences du chemin de la croix, 1° il est requis d'aller d'une station à l'autre et de parcourir les quatorze stations sans interruption. Comme cette condition est remplie, nous n'avons pas à nous y arrêter.

2° Aucune loi n'oblige à se mettre à genoux devant les stations : on peut donc faire son chemin de la croix debout, même quand on est seul. Donc le fait de rester debout ne nuit en rien aux indulgences.

3° Aucune prière vocale n'est exigée pour le chemin de la croix; mais, par contre, aucune prière vocale surajoutée ne nuit aux indulgences, si elle laisse place à la méditation des mystères de la Passion, qui est seule exigée. Donc la réci-

[1] *Collectanea P. F.*, 1907, t. I, n. 1257, p. 692.

[1] Le réal vaut environ 25 centimes.

[2] Duballet-Tachy, *Traité des paroisses*, 1901, t. II, n. 730.

[3] Duballet-Tachy, *Ibid.*, n. 729.

[4] Duballet-Tachy, *Ibid.*, n. 731.

tation des prières *Mon doux Jésus, miséricorde!* et *Gloria Patri* n'empêche pas de gagner les indulgences.

4° Le titre de la station n'est pas obligatoire, puisque l'on peut se contenter d'une méditation sur la Passion en général ou sur l'une ou l'autre des stations [1].

5° Une *courte* méditation de la Passion suffit. Le texte italien des *Avertissements* « *benchè brevemente* » a été traduit dans l'édition latine par « *quantumvis breviter,* » dont l'équivalent en français est « *si brièvement que ce soit,* » selon Beringer [2].

La simple énonciation du titre de la station est déjà un commencement de méditation. S'en tenir là, et ne pas continuer à penser à ce qu'il représente pendant la récitation des prières qui sont indiquées, c'est certainement négliger une condition essentielle du chemin de la croix et se priver des indulgences.

Admettons qu'il y ait méditation véritable; cette courte méditation qui permet de parcourir les stations du chemin de la croix en trois minutes suffit-elle pour les indulgences? Sans dire *non,* il vaut mieux conseiller aux personnes qui ont peu de temps, de s'en tenir strictement à la méditation de la Passion et de prolonger de quelques minutes l'exercice, ne serait-ce que pour la bonne édification et le fruit produit par la méditation de la Passion, qui, au témoignage des saints, nous procure plus d'avantages spirituels que n'importe quel autre sujet.

[1] *Raccoltà*, p. 126.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 396, note 1.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Humbles Victimes, par François Veuillot. — In-12 de 264 p., 2 f. 50. — Paris, Lethielleux.

Humbles Victimes!... Tiens, se dit-on tout d'abord, un gentil titre pour idylles... On tourne le feuillet; et voici une préface toute à l'églogue aussi, toute en teintes pastorales, une pauvre vieille qui cueille des simples, et François Veuillot qui nous dit doucement, presque timidement, que lui non plus n'a fait que cueillir quelques simples et que ce qu'il nous convie à respirer au passage à travers son petit livre, c'est une bottelée de simples.

On poursuit sa lecture... Ah! certes oui, il y a de la simplicité ici, et de l'humilité, et de la pureté, et de la tendresse, et de la douceur, et toutes les vertus cachées de l'Evangile. Mais, dès le premier de ces récits, quelle grandeur et quelle majesté! La majesté et la divinité du sacrifice, de l'expiation, de la rédemption.

Car, s'il y a des victimes ici, il y a des rachetés. Ce livre est un livre de rédemption; et c'est ce qui fait son originalité et son mérite. Des peintures de misères humaines, des tableaux de victimes, il y en a dans tous les romans-feuilletons, et il n'y en a que trop, parce que les romans-feuilletons ou même les romans d'Académie peignent la misère pour la misère et ne montrent rien au-delà et que la vue de la misère toute seule, sans l'espérance qui la transfigure et la charité qui la guérit, ne fait qu'aigrir les cœurs et amener sur les lèvres le blasphème contre Dieu et les déclamations antisociales, — tandis que M. F. Veuillot, à côté du mal qui est l'œuvre du démon, nous montre la douce action de Dieu qui surnaturalise tout et qui fait servir le mal lui-même à l'accomplissement de ses desseins de miséricorde et qui ne laisse pas perdre une miette de misère humaine dès qu'elle lui est offerte.

Et toutes ces victimes, dans ces courts récits de M. F. Veuillot, offrent leurs souffrances, leurs peines morales, leur mort à Dieu, pour la conversion de ceux qui leur sont chers. Ce sont des enfants, des adolescents, des jeunes filles; mais toute la sublimité du dogme chrétien de la rédemption et de la réversibilité des mérites a empli leur jeune âme. La Croix rédemptrice est à l'horizon de toutes ces vies d'humbles, comme elle était à l'horizon des humbles artisans de Nazareth.

Le premier des rachetés de la Croix du Calvaire, ce fut un brigand. Et les rachetés, dans ce livre, ce sont bien des brigands aussi. C'est l'ivrogne qui, dans un accès de fureur alcoolique, piétine sa fillette devant toute une salle de cabaret épouvantée. C'est le jeune gréviste de vingt ans qui, par un matin de novembre, mène, dans la brume, sa bande forcenée au siège du Calvaire de Guéménéhic et éclate de remords en reconnaissant son frère dans la tête ensanglantée de l'adolescent de quinze ans qui était de faction au pied de l'image de son Dieu et qui vient de tomber frappé à mort d'un coup de bâton des grévistes. C'est l'anarchiste qui, pour se venger de la société qui lui a pris son enfant et l'a engouffré dans les oubliettes éternelles de l'Assistance publique, ne veut pas quitter la vie sans faire disparaître, lui aussi, un enfant de bourgeois et poignarde au hasard un enfant qui se trouve être le sien et dont la prière suprême rachète l'âme de son père... C'est le trembleur qui, sous la Terreur, suit les sans-culottes à la chasse au prêtre et, dans un suprême réveil de foi, passe du côté des victimes, du côté des martyrs en reconnaissant à l'autel, dans le prêtre qu'il vient saisir, l'humble serrurier qui a sauvé sa fille...

Et ce n'est pas seulement pour des anarchistes ou des révolutionnaires que luit dans ce livre l'aube de la rédemption : bien mieux, et miracle autrement splendide, elle vient réchauffer jusqu'à ces égoïstes de la bourgeoisie qui n'ont vécu que pour eux et qu'un morceau de pain, jeté un jour à un vagabond dont ils veulent se débarrasser, met sur la voie de la grâce, les engageant dans l'engrenage divin d'où ils sortiront convertis *(Coup double).*

Quel miracle encore que Petit-Paul, l'enfant de Montmartre, l'apprenti de quinze ans qui, par une nuit d'hiver, entend, de son lit, son père, jusque-là un menuisier d'une honnêteté relative, au moment de s'engager pour cette nuit-là même avec une bande de cambrioleurs, saute de la soupente où on l'a verrouillé, se réfugie à la Basilique parmi les Adorateurs nocturnes, et là, demande à tout prix, à tout prix, un miracle au Sacré-Cœur : oui, il lui faut un miracle, il ne faut pas que son père aille avec ces gens-là : un miracle, Sacré-Cœur de Jésus, il faut que vous m'accordiez un miracle!... Et Petit-Paul a son miracle, « et plus grand encore » qu'il ne le demandait : le miracle s'opère, de la façon la plus simple du monde, sans « miracle », comme les grands miracles de la grâce...

Car c'est un des charmes, c'est une des merveilles de ce livre que les conversions y apparaissent comme la chose la plus simple du monde, une chose qui ne pouvait manquer d'arriver. Elles sont si bien amenées! elles sont préparées avec une stratégie si divine! Ah! comme François Veuillot a pénétré avant dans le mystère des miséricordes du Cœur de Jésus! et comme il connaît aussi son peuple de Paris! Comme il sait éclairer, tout au fond de ces âmes à surface plus ou moins

féroce, le petit coin de bon cœur par où la grâce de Dieu tout à l'heure va empoigner son homme, sans violence, suavement et en toute révérence !

Que ce livre serait bien à sa place aux mains de tous nos confrères ! Ils y feront des lectures qui si aisément prendront dans leur âme couleur de lectures de piété ! Ils y puiseront des canevas de méditation. Ils y trouveront des perles de science pastorale. Ils en aimeront mieux les âmes. Quand ils le fermeront, ils ne verront plus le monde, le monde mauvais, le monde décourageant, du même œil dont ils le voyaient auparavant ; ils auront dans le regard quelque chose de la douceur du regard de Jésus.

Et qu'on ne croie pas que ce livre n'est fait que pour les prêtres, pour les hommes d'œuvres et les gens très mûrs. Non, il ira au cœur de tous. Il sera compris, goûté, senti des enfants, même des plus jeunes enfants. Car, ce ne sont pas seulement pages d'édification : ce sont pages d'art, et, dans leur simplicité, pages d'un art exquis. Chacun de ces humbles récits est un petit drame : exposition « dramatique » très simple, cela n'a l'air de rien du tout pour commencer, c'est l'humilité même, comme à la base de toutes les grandes choses. Et voici que tout à coup, tout de suite, le nœud se serre, le conflit éclate, l'action court, les dialogues se croisent... Ah ! que de vérité humaine dans ces dialogues, et que de vérité chrétienne ! Et, derrière les hommes qui s'agitent, on entrevoit, au fond de la scène, la lutte éternelle entre Dieu et le démon, et le démon vaincu par les « humbles victimes. »

Pèlerinage du Grand-Duc de Toscane Cosme III et de son fils Jean-Gaston, suivi de la *Lettre d'un anonyme sur la Santa Casa* — In-8° de xv-114 p. — Rome, Befani.

Le P. Louis-Antoine de Porrentruy a découvert dans les archives de la « Bibliotheca Vallicelliana » le récit, en italien, du pèlerinage que firent en 1694 le Grand-Duc de Toscane Côme III et son fils à la Santa Casa de Lorette, suivi d'une lettre anonyme exposant les arguments en faveur de la Translation miraculeuse. Il en a publié le texte italien et la traduction française.

Quelque intéressants et édifiants que soient les détails du pèlerinage du Grand-Duc de Toscane, l'importance principale du document appartient à la thèse contenue dans la lettre anonyme adressée au Grand-Duc à la suite de sa pieuse visite à Lorette.

L'auteur prend pour occasion de sa lettre les doutes semés sur l'authenticité de la Sainte Maison ; ces doutes sont les mêmes qu'aujourd'hui. Il y oppose neuf arguments, suffisants, dit-il judicieusement, pour produire une évidence de *crédibilité*, non une évidence de *vérité*, une certitude morale, non une certitude physique qui n'est plus possible.

Les arguments sont : l'impossibilité de faire croire à la ville entière de Recanati qu'une maison ait subitement paru sur son territoire où elle n'existait pas auparavant ; la persuasion et les regrets des Dalmates de Tersatz et de Fiume ; l'envoi d'experts à Nazareth et la constatation que les mesures de la Santa Casa répondent exactement à celles des vestiges restés au lieu où elle était ; la nature des pierres de la Santa Casa qui sont inconnues en Italie et se trouvent à Nazareth ; l'inexistence antérieure de la ville de Lorette, qui s'est élevée sur le fondement de la persuasion universelle que cette maison était celle de Jésus de Nazareth et de sa sainte Mère ; les miracles incontestablement très nombreux opérés à la Santa Casa ; la nécessité d'assigner une origine et une raison à l'extraordinaire célébrité du sanctuaire de Lorette ; l'autorité des Souverains Pontifes qui ont cru et authentiqué le fait de la translation miraculeuse. L'auteur ajoute, en neuvième lieu, une raison de convenance, qui, dit-il, prise isolément, ne saurait faire preuve décisive, mais qui, ajoutée aux autres, ne laisse pas d'avoir quelque poids pour incliner à la croyance les esprits de bonne foi : Dieu a conservé la grotte de Bethléem et le Saint-Sépulcre ; il est convenable qu'il ait conservé aussi la maison qu'a si longtemps habitée Notre-Seigneur ; or, à Nazareth il n'y a plus que les fondations, à Tersatz des vestiges ; la maison même est à Lorette.

Parmi les objections des adversaires, l'auteur de la lettre n'en relève qu'une, qui déjà de son temps impressionnait les catholiques : « Si la chose est vraie, comment expliquer qu'il ne se trouve aucun historien contemporain qui en parle et l'atteste ? » C'est encore la grosse objection exploitée présentement. Voici ce qu'il répond : 1° une autorité négative ne saurait jamais rien prouver ; 2° au temps de saint Antonin, dont il s'occupe spécialement, l'histoire de la Santa Casa avait été écrite ; le sanctuaire de Lorette était célèbre dans toute la chrétienté ; 3° si l'on ne voulait croire qu'aux écrits d'historiens contemporains, il faudrait refuser créance à la majeure partie des faits de l'histoire ; on sait que toutes les archives de Recanati ont été perdues dans l'incendie de la ville en 1324, trente-trois ans après l'arrivée de la Santa Casa ; le Teramano a transcrit le récit de la tablette appendue au mur de la Santa Casa par Mgr Pierre de Giorgio, évêque de Recanati, et fait sur place une sérieuse enquête qui a confirmé l'exactitude du récit.

Notre auteur ajoute : « Très grand est le scandale que j'éprouve en voyant le peu de respect que certains auteurs modernes portent aux traditions généralement reçues de tous les peuples fidèles et comment, de leur mieux, ils s'efforcent de les jeter par terre... Bien que les écrivains catholiques de cette Ecole ne s'en prennent pas directement aux traditions apostoliques ou divines sur lesquelles s'appuient la vérité et l'identité de nos divines Ecritures, cependant comme les arguments dont ils se servent affaiblissent la foi aux traditions en général, ils ouvrent ainsi la voie pour détruire de même les traditions apostoliques et divines. » (P. 111 et 112).

Ces réflexions qui remontent à un peu plus de deux siècles, semblent écrites d'hier ; elles ont conservé toute leur justesse et leur actualité.

Les Martyrs, par dom H. Leclercq. — T. VI : **Jeanne d'Arc, Savonarole.** — Un vol. petit in-8 de LXXI-369 p., 4 fr. 50. — Paris, Oudin.

Dom Leclercq donne en sous-titre à sa collection : « *Recueil de pièces authentiques.* » Grâce à Dieu, les volumes précédents étaient tout autre chose encore qu'un recueil de pièces, et nous offraient de vraies vies de nos saints martyrs. Ici, dans ce tome VI, il a fait la place plus large aux documents proprement dits, ce qui ne veut pas dire que ce soit d'un moindre intérêt pour nous, mais seulement qu'on n'y cherchera pas une vie de Jeanne d'Arc non plus que de Savonarole.

Pour Jeanne d'Arc, il nous présente, d'après les textes judiciaires et quelques extraits des Chroniques contemporaines, ce que l'on sait de la vie, du procès et de la mort de la Vénérable héroïne. Il dispose les extraits des dépositions et procès-verbaux, les lettres et fragments historiques dans l'ordre qui se rapproche le plus de la chronologie parfois imprécise des années d'enfance de Jeanne, prenant soin d'indiquer en notes la source d'où chaque citation est empruntée, et donnant *dans le texte original de la minute française* tout ce qui est propres paroles de Jeanne.

Et c'est une lecture d'une intense émotion.

Pour Savonarole, il nous donne le long témoignage (p. 334-368) du dominicain Placido de Cinozi, lettre « sur la vie et les mœurs du R. P. Frère Hieronimo Savonarole de Ferrare, au Fr. Jacobo, sicilien, vicaire général du même Ordre, après la mort du prophète » (document capital, resté inédit jusqu'en 1898, publié alors dans le texte italien, traduit aujourd'hui en fran-

çais pour la première fois). — Un autre chapitre (p. 311-333) nous dit la fin de Savonarole (23 mai 1498), avec des détails nouveaux sur la célèbre épreuve du Jugement de Dieu qui fut tentée le 7 avril précédent.

Dom Leclercq ne se dissimule pas la hardiesse qu'il y a à rapprocher ainsi, sous le titre commun de « martyrs, » ces deux figures, grandes l'une et l'autre mais si dissemblables, de Jeanne d'Arc et de Savonarole.

— « Ne demandant à personne de partager mes préférences et d'applaudir mes héros, j'aime à croire qu'on me laissera leur rendre mon pacifique hommage. » — Il n'entend pas devancer les décisions de l'Eglise et se soumet d'avance « au jugement qu'elle pourra porter un jour sur le droit que Savonarole et Jeanne d'Arc ont d'être comptés parmi les martyrs. »

Il rappelle que Benoît XIV « ne l'a pas jugé indigne des honneurs de la canonisation » (je crois que simplement Benoît XIV lui fait place dans l'*Elenchus* des serviteurs de Dieu qui ont été déjà canonisés ou béatifiés ou dont la cause a été introduite ou *pourrait l'être un jour :* ce qui ne préjuge absolument rien, au point de vue canonique, mais ce qui tout de même devrait donner à réfléchir à ceux qui se croient en droit de porter contre Savonarole un jugement définitif : nous-mêmes avons longuement expliqué ici jadis comment son attitude devant l'ordre d'Alexandre VI, en ce qui touche la question de la réforme dominicaine, ne constitue pas un acte de désobéissance). — Dom Leclercq rappelle encore ce mot de Benoît XIII (qui était dominicain) : — « Si Dieu me fait la grâce d'arriver au paradis, j'aurai la curiosité de rechercher ce qui en est de Savonarole. » Et Pie VII : — « Dans le ciel je saurai à quoi m'en tenir sur cette affaire Savonarole. » — Il y a toujours eu une question Savonarole à l'ordre du jour. Déjà Clément VIII aurait eu la pensée de le canoniser. — Le terrible Paul IV (Caraffa), si sévère qu'il eut des doutes sur l'orthodoxie des *Exercices* de saint Ignace, fit soumettre les écrits de Savonarole à l'examen d'une commission composée de tous les cardinaux et de tous les généraux d'Ordres : lui-même était défavorable à Savonarole, qui nonobstant échappa à la censure, grâce, dit M. Bujon, grâce à l'intervention énergique du cardinal Ghisleri le futur saint Pie V (dominicain), grâce aussi à l'intercession de saint Philippe de Néri auprès de Dieu, dit le cardinal Capecelatro. — Ce qu'il y a de plus remarquable peut-être, c'est la vénération et la dévotion dont Savonarole fut l'objet de la part de plusieurs Saints authentiques qui avaient été ses contemporains : saint François de Paule, et surtout saint Philippe de Néri et sainte Catherine de Ricci. — Mais, si l'on reste libre de croire que l'attitude de Savonarole devant Alexandre VI n'a point porté atteinte à sa sainteté personnelle, toujours est-il du moins que c'est là une situation tout à fait extraordinaire et exceptionnelle, qui ne saurait guère être proposée en exemple aux fidèles : et peut-être, à supposer que Savonarole soit vraiment saint, peut-être y a-t-il là une raison suffisante pour que le Saint-Esprit n'ait point suggéré encore à son Eglise la pensée de le placer sur les autels.

P.-S. — Un de nos lecteurs nous demande des éclaircissements sur la querelle entre dom Leclercq et les Bollandistes (voir compte rendu du t. V). Les pièces du litige sont absolument claires : on pourra les lire dans le fascicule annexé au tome V. Les reproduire ici serait trop long et envenimerait le procès. Mais, nous le répétons, elles sont absolument claires et n'ont besoin de nul commentaire.

La jeunesse de Louis XI (1423-1445), par Marcel Thibault. — In-8 de 554 p., illustré, 7 fr. 50. — Paris, Perrin.

Mgr Freppel célébra un jour, du haut de la chaire chrétienne, le règne de Louis XI comme une insigne miséricorde de Dieu envers notre pays. Sans Louis XI en effet, sans l'habileté consommée qui brisa l'ambition tumultueuse et désordonnée des grands vassaux, qu'en eût-il été de la France un demi-siècle ou trois quarts de siècle plus tard, quand éclata la Réforme ? Féodale comme l'Allemagne, la France fût devenue la proie de l'hérésie comme l'Allemagne ; et en fait, c'est dans les régions où la féodalité était restée puissante, c'est sous l'effort des féodaux qu'une bonne partie de notre pays a reçu d'abord le protestantisme.

Louis XI pourtant n'est pas resté populaire. Il n'avait rien de ce qui séduit l'imagination des foules. La foule est femme ; et les femmes n'aiment pas Louis XI, qui aussi bien, après quelques écarts de jeunesse, ne leur a pas fait de place dans sa vie de roi. Il n'a pas été grand capitaine : il eût pu l'être, il en avait l'étoffe, comme en témoignent ses campagnes de Dauphin que nous raconte brillamment M. M. Thibault. Mais il préféra la ruse, qui, en l'espèce, était plus sûre. Il n'eut pas le temps de songer aux arts et à la poésie. Il n'était pas éloquent, et parlait mal, disant fort exactement ce qu'il fallait : mais ce n'est pas de dire ce qu'il faut qui crée les grandes renommées d'éloquence. Il n'avait pas de cour et n'était pas magnifique : pas de drap d'or, ni d'armures étincelantes, ni de manteaux couverts de pierreries, ni rien de ces magnificences où se plaît son fastueux rival de Bourgogne : l'habit de pèlerin lui suffit : une cape grise rapiécée, des « housils » de voyage usés, et pas toujours de chapeau, car il réserve l'argent de la coiffure pour racheter le Roussillon et les villes de la Picardie.

Il n'avait pas même cure du point d'honneur et ne refusait pas de s'humilier et de dévorer des affronts, suivant sa maxime : — « Quand orgueil chevauche devant, honte et dommage suivent de près. » Et qu'est-ce qu'un roi qui n'éclate pas d'orgueil ? On eût dit un roi à vertus cachées.

C'est à la jeunesse de ce roi que se tient M. M. Thibault dans ce volume. M. M. Thibault est un de nos jeunes historiens, mais déjà en un rang excellent. Erudition sûre et documentation abondante, mais qu'il a soin de reléguer dans les notes ; le récit lui-même est tout en aisance et en grâce que l'on croirait facile et spontanée si un coup d'œil sur les notes ne venait rappeler tout ce qu'il y a de labeur minutieux à la base. Une illustration fort belle, série de portraits d'après les tableaux ou dessins contemporains : ceci c'est un des agréments ordinaires des travaux d'histoire publiés par la maison Perrin, et l'on serait charmé de voir tous nos éditeurs suivre cet exemple : on est toujours curieux de connaître la physionomie physique des gens dont on étudie la vie.

M. M. Thibault nous dit d'abord la prime enfance de ce roi, qui ne fut pas gaie. La France traversait l'épreuve la plus désespérée de son histoire. On était, quand il naquit (3 sept. 1423), dans la première année du règne de Charles VII, alors encore simple *roi de Bourges ;* et c'est à Bourges même, au palais archiépiscopal, que vient au monde le futur Louis XI. On le met vite en sûreté au château de Loches ; et il passe huit années à l'ombre du lugubre donjon où il enfermera plus tard ses pires ennemis. Pas de cour ; de bonne heure il aime les détails de la vie rustique et se plaît en compagnie des paysans, des petits citadins, des bons bourgeois : déjà on pressent en l'enfant celui qui sera un jour le roi des petits, le roi des pauvres gens, cherchant son appui dans le peuple. Il est élevé pauvrement, comme le peuple : en 1428, 1429, Charles VII touche à l'indigence ; certains jours il n'a que quatre écus dans le trésor ! Le roi a vendu ses joyaux ; et son cordonnier lui refuse crédit pour une paire de « housils neufs. » Le menu de la table royale est réduit à « une queue de mouton et deux poulets tant seulement. »

Sera-t-il roi, l'enfant qui grandit ainsi dans la détresse ? Replié sur lui-même, le jeune dauphin « précocement, songeait beaucoup, et son humeur se faisait méditative. »

C'est à l'heure la plus amère de son adolescence, lors

du siège d'Orléans, quand la Cour s'apprête à fuir n'importe où, que Louis voit présenter à son père « une pucelle de l'eage de XVIII ans ou environ, des Marches de Lorraine et de Barroiz, et disoit que Dieu l'avoit envoyée à l'aide du gentil roy. » — Une seconde fois, en 1430, il la revoit à la cour, et, suivant le récit d'un clerc allemand de Spire, elle lui aurait prédit un règne glorieux et « un pouvoir royal plus grand qu'aucun roi de France depuis Charlemagne. »

On confia son éducation à un jeune prêtre de trente ans, Jean Majoris, maître ès-arts, licencié ès-lois, ami de Gerson. Gerson lui-même rédigea le programme d'études et inscrivit en tête douze considérations sur l'esprit des leçons à donner à l'élève, avec cette parole du prophète : *Erunt docibiles Deo*. A noter que le « scolastique » recommande à Majoris de se servir surtout de livres écrits en français : ce qui n'empêchera maint pédant d'aujourd'hui de répéter que le moyen âge n'a pas soupçonné que l'on pût user du français en matière pédagogique. Louis, de même, apprend à grimper, à sauter, à tirer de l'arc, à lancer le javelot, à manier la lance et l'épée, tout comme Gargantua, que les Rabelaisiens croient avoir été le premier à s'aviser d'éducation physique. Gerson encore prescrit de répéter fréquemment au jeune prince que la fin de l'homme est la vie future et qu'on lui apprenne au plus tôt que tous, pauvres, riches, puissants et rois, sont nés de même condition, et que les vertus qui conviennent le mieux aux grands sont l'humilité, la clémence et l'humanité envers leurs frères, leurs futurs égaux dans la béatitude éternelle.

A treize ans, on le marie à la petite Marguerite d'Ecosse. Fêtes nuptiales magnifiques, à Tours : après quoi les deux épousés se font la révérence et se retirent en deux villégiatures séparées.

M. Thibault nous dit ensuite les débuts du Dauphin dans les affaires et aux armées, ses premiers voyages, sa lieutenance générale en Languedoc et en Poitou, son rôle dans la Praguerie, son impatience (dès l'âge de seize ans) de commander et de travailler selon ses lumières personnelles au bien du royaume, sa lieutenance contre les Anglais dans l'Ile-de-France et en Guyenne (1440), la délivrance de Dieppe, la campagne d'Armagnac, son expédition en Allemagne à la tête des Ecorcheurs au secours du pauvre empereur Frédéric III (1444, juillet-août, départ de Langres où le Dauphin avait rassemblé ses troupes, plus de 20.000 cavaliers), son œuvre féconde en Suisse et en Alsace, ses premiers démêlés avec le duc de Bourgogne et les conférences de Châlons.

Tout cela nous révèle un Louis XI assez peu connu, méconnu même, et digne non seulement de la reconnaissance de la France, mais doué aussi de ces qualités brillantes qu'il aurait pu laisser s'épanouir et qu'il préféra sacrifier au bien du royaume qui lui était confié.

ARCHIVES DE LA FRANCE MONASTIQUE. — Tome III : **Les dépendances de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés,** par dom Anger : 1[re] *partie :* Seine et Seine-et-Marne. — Tome IV : **Introduction au Recueil historique des Archevêchés, Evêchés, Abbayes et Prieurés de France**. — Vol. gr. in-8 de VII-362 et XXXII-351 p. — Paris, Poussielgue.

On a dit ici déjà sur quel plan est conçue cette grandiose publication, qui se poursuit à raison de 2 volumes par an, plus les 4 fascicules trimestriels de la *Revue Mabillon*.

L'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, avec ses dépendances en France et hors de France, était un vrai royaume. Un volume n'eût pas suffi même à les énumérer. Dom Anger, dans cette I[re] partie, se borne aux dépendances sises à Paris et sur les territoires des départements actuels de la Seine et de Seine-et-Marne, plus Nogent-l'Artaud (au département de l'Aisne). On trouvera ici la liste complète de tous les établissements religieux installés en territoire bénédictin, de toutes les possessions des Germanistes, de tous les droits seigneuriaux qu'ils exerçaient. Et certainement, à travers tous ces menus détails, il y a beaucoup à s'édifier : jamais, même aux pires époques, les moines n'ont perdu complètement le sens de leur institution primitive et le souci des pauvres, des orphelins, de l'éducation et instruction des enfants. On ferait ici ample moisson de belles et bonnes choses, mais aussi de choses moins bonnes et moins belles : l'égoïsme humain se glisse partout, même sous la crosse abbatiale. Il y a plus d'une fois du caprice parmi ces droits seigneuriaux, le plaisir de faire sentir son autorité, des exigences un peu hautaines ou dures même, et non pas seulement vis-à-vis des manants, mais vis-à-vis même des prêtres dépendants de l'abbaye, vis-à-vis des vicaires perpétuels installés par elle dans les cures de son appartenance. C'est le côté humain des choses. Qu'il est difficile d'y échapper complètement, quand on sent qu'on a la puissance et la force pour soi ! Déjà saint Pierre, en pleine persécution néronienne, avertit les pasteurs : *Seniores... pascite qui in vobis est gregem Dei, providentes non coactè... neque ut dominantes in cleris.* (I Petr., v, 1-3).

A l'*Introduction* de dom Beaunier, dom Besse a ajouté une préface étendue, qui est un charme de clarté et de précision, touchant la formation et le développement des Ordres ou Congrégations au XI[e] et au XII[e] siècle, la fédération des monastères (d'abord tous isolés) sous l'impulsion du Saint-Siège et aussi sous la pression des circonstances, leur répartition en *abbayes* et en *prieurés* (prieurés-cures et prieurés ruraux), les élections monastiques et les réserves papales (celles-ci développées surtout au temps des Papes d'Avignon), la division des domaines de chaque monastère en deux parts ou *menses* (part de l'abbé ou du prieur, dite *mense abbatiale ou priorale*, et part des religieux, ou *mense conventuelle)*, la commende, les nominations royales à la suite du Concordat de Bologne, les exemptions, etc.

Il y a là une vue d'ensemble extrêmement intéressante et précieuse, nécessaire pour comprendre les termes employés au cours de l'ouvrage et les allusions faites à des institutions disparues dont rien de ce que nous avons sous les yeux ne peut nous donner une idée.

On donne aussi une notice historique sur les diverses congrégations monastiques ou canoniales entre lesquelles se partageaient les monastères de l'ancienne France : Ordre de Cluny, provinces bénédictines, anciens Bénédictins, Congrégations des Exempts, de Saint-Denys, de Chezal-Benoît, de Saint-Vanne, de Saint-Maur, Bénédictins anglais, Bénédictines, Bénédictines du Saint-Sacrement, Citeaux, Feuillants, Cisterciennes, Feuillantines, Grandmontains, Célestins, Camaldules, Fontevrault, Calvairiennes, Chanoines réguliers, etc. Ce n'est pas une histoire complète ; c'est un résumé cependant déjà fort copieux de ce que l'on sait sur chacun de ces groupements religieux.

Une bibliographie très complète accompagne chaque chapitre. Enfin une table alphabétique en 26 pages sur 2 colonnes nous donne les noms de tous les monastères de l'ancienne France, avec références aux pages correspondantes de l'ouvrage.

Venise au XVIII[e] siècle, par Philippe Monnier. — In-8 écu de 412 p., 5 fr. — Paris, Perrin.

Venise ! le XVIII[e] siècle ! quelle évocation !... M. Ph. Monnier est un des érudits qui connaissent dans le plus menu détail la surface brillante de l'Italie d'autrefois. Son *Quattrocento* a été couronné par l'Académie française. Sa *Venise*... ah ! qu'en dirait l'Académie de la Venise du XX[e] siècle ? et qu'elle en serait peu flattée !

Le XVIIIe siècle, c'est le siècle du rire, de la légèreté, de la vie superficielle, de la débauche musquée. C'est l'âge dont Talleyrand (qui s'y entendait) disait « que qui n'a pas connu les dix années d'avant la Révolution n'a pas connu le bonheur de vivre. »

Venise à cette date, c'est la fleur du XVIIIe siècle, le XVIIIe siècle épanoui sans souci, sans aucune préoccupation étrangère à la joie, sans l'ombre d'inquiétude, sans affaires, sans combinaisons politiques ; c'est le XVIIIe siècle dégagé de tout ce qui en d'autres pays lui prête encore quelque air de gravité et de grandeur. Venise, c'est la claire et folle cité des mascarades, des sérénades, des travestissements, des divertissements, des embarquements pour Cythère, « la Sybaris de l'Europe », dit Foscolo, « le libre et bienheureux séjour des plaisirs et des grâces. » A Venise on rit. C'est la fontaine du rire, dit un de ses poètes. *Si rida!* Qu'on rie. Avec ce mot magique, on défie tous les obstacles, on prévient tous les malheurs, on est plus fort que la bêtise et que le chagrin... « Le matin une petite messe, l'après-midi une petite partie, le soir une petite femme », dit le proverbe du temps : *messetta, bassetta è donnetta.* Tout est petit dans cette légèreté. Petites choses et petites âmes, petites intrigues et petites émotions, passionnettes et bagatelles, fanfioles et brimborions, petite musique, petite comédie, petites farces, petits sonnets, petits tableautins... tout est petit... Pas d'horizon devant ces yeux de rire.

Est-ce là tout Venise? Hélas ! c'est du moins la Venise officielle, la Venise que voient les étrangers et qui étonne même un de Brosses, la Venise qui écrit, qui chante, qui peint, qui sculpte.

« On ne peut pas toujours rire », disait Gozzi au titre du dernier chapitre de ses *Mémoires*... Bonaparte surgit, les Français entrent à Venise la nuit du 14 au 15 mai 1797, Venise est rayée du rang des Etats... Et Venise rit toujours, elle rit à son vainqueur, elle plante un arbre de liberté, et danse des farandoles, et mène le bacchanal autour...

Livre où abondent sans doute les détails peu édifiants, mais d'où se dégage en un relief formidable la grande leçon que nous ont donnée dès l'origine Job, David et les auteurs des Livres Sapientiaux : la vanité du rire et sa scélératesse, et « que le bonheur qui ne s'est point acheté par des larmes se paie par des larmes. »

Ce rire est effroyable. Il y a quelque chose de plus effroyable encore : c'est la corruption bestiale, féroce, brutale des petites cours d'Allemagne. Le rire distingue du moins l'homme de la bête : ailleurs, même ce signe distinctif a disparu. A Venise, on a cure encore de saupoudrer des grâces de l'esprit la corruption du cœur : dans les pays du Nord on néglige ces préliminaires, et ce n'est plus de cœur non plus que d'esprit qu'il est question.

LITURGIE

Q. — Au *Sanctus*, à l'élévation, à l'*Agnus Dei*, le servant doit-il sonner la clochette, lorsque la messe est dite à l'autel de l'exposition, devant le Saint-Sacrement exposé? Il y a, je sais, une rubrique spéciale pour les Quarante-Heures qui défend de le faire. Mais, en dehors de cette circonstance, doit-on suivre la règle générale qui prescrit de sonner?

R. — On ne doit point sonner la clochette aux messes que l'on dit à l'autel de l'exposition, ni même à celles que l'on dit à un autel voisin pendant que le Saint-Sacrement est exposé. C'est une règle qui ne concerne pas seulement l'exposition des Quarante-Heures, mais bien toutes les expositions. Lisez ces décrets :

« An observari possit usus qui viget in Belgii diœcesibus, campanulam pulsandi intra Missam, durante SSmi Sacramenti expositione, saltem in casu quo Altare ubi celebratur Missa, ad latera sit Altaris majoris ubi fit expositio ? — Resp. *Negative.* » (S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad X).

Et encore : « An possit agitari campanula decursu Missarum quæ leguntur in eodem Altari (coram SSmo Sacramento publice exposito), saltem diebus dominicis, ratione populi pro ea Missa congregati ? — Resp. *Negative,* et detur decretum *in una Mechlinien.* 31 Augusti 1867 ad X. » (S. R. C., 11 mai 1878, n. 3448, ad II) [1].

Q. — Quand un prêtre fait l'office de diacre ou de sous-diacre à la messe solennelle, doit-il, tout comme le simple diacre, baiser la main de l'officiant?

R. — Oui, de quelque ordre ou de quelque dignité qu'il soit, celui qui fait les fonctions de diacre ou de sous-diacre à la messe solennelle doit baiser la main du célébrant chaque fois que la rubrique l'indique. Car, dit Gardellini dans ses notes sur le décret n. 2578, ad 5, *tunc non attenditur personæ dignitas, sed qualitas ministerii.*

Cela est si vrai que, à cette demande : « An Canonicus Patriarchalium Urbis, diaconi munus exercens in missa solemni, post petitam benedictionem Evangelii, teneatur osculari manus celebrantis, *etiamsi ipse celebrans non sit canonicus, neque in aliqua ecclesiastica dignitate constitutus?* » la Congrégation répondit : « *Teneri.* » (22 avril 1690, n. 1835).

C'est aussi ce qu'elle ordonne quand le diacre présente au célébrant la cuiller de l'encens, la patène et le calice. (S. R. C., 31 mai 1817, n. 2578, ad 5).

Q. — Est-il permis aux chantres d'entonner l'*Introït*, le *Kyrie* et l'*Agnus Dei* avant que l'officiant ait commencé de les réciter?

Peut-on au moins suivre cette coutume aux messes moins solennelles chantées sur semaine?

R. — Les chantres, pour commencer l'*Introït*, doivent attendre que le célébrant soit arrivé au pied de l'autel (S. R. C., 14 avril 1753, n. 2424, ad 7), mais non qu'il ait lui-même commencé l'*Introït*.

Il est de règle également qu'après le chant de l'*Introït* on entonne aussitôt les *Kyrie*, sans attendre pour cela que le prêtre en soit là, et l'*Agnus Dei* ne fait pas exception.

On peut donc suivre cette coutume sans violer aucune rubrique.

Q. — L'année dernière vous avez répondu, page 751, à une question que je vous posais au sujet du saint qu'on doit nommer à l'oraison *A cunctis*, quand on dessert une chapelle semi-publique non solennellement bénite, et votre réponse m'avait satisfait. Mais je ne le suis plus, depuis que j'ai lu la déclaration faite par la

[1] Cf. *De Oratione Quadraginta horarum commentaria* a J. B. Maria Menghini, p. 64 et suiv.